

TEMPORALIDADE DA VIDA

Carolina Blasio da Silva¹

Mestranda / UFJF / Ciência da Religião

A proximidade pessoal e filosófica de Martin Heidegger à Edmund Husserl, logo após a I Grande Guerra, determina o fato de seus primeiros cursos como docente da universidade de Freiburg estarem sob o signo da “fenomenologia da religião”. Apesar de Husserl confiar a tarefa mais específica de sua fenomenologia a seu estudante, Heidegger trabalha em sua própria concepção de fenomenologia fundamentada na noção de experiência da vida fática. Sua insatisfação com a filosofia o leva a buscar um nível pré-teórico de entendimento, onde a fenomenologia é apontada como um caminho possível à compreensão do ser, superando dualidades como irracional e racional, tempo e eternidade. A confrontação constante com a tradição cristã constitui o pano de fundo em que Heidegger desenvolverá sua “hermenêutica da faticidade”.

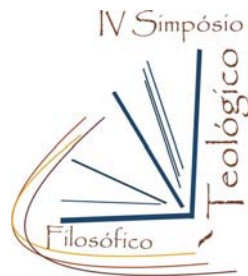
Na preleção do semestre de inverno de 1920/21, *Introdução à fenomenologia da religião* (EPR)², Heidegger apresenta a interpretação fenomenológica das cartas paulinas com um movimento de destruição da tradição, no sentido de apropriar-se daquilo que ficou esquecido da experiência cristã primitiva. Este caminho é seguido pelo pensador ao longo de toda sua obra. De acordo com Kisiel³, Heidegger planejou mapear toda gama de movimentos negativos e positivos da vida religiosa, começando com a repulsividade de um mundo corrupto, em torno do conceito “desprendimento” [*Abgeschiedenheit*] de Mestre Eckart, que é orientado por um “nada emocional”, não teorizado. Seu interesse pelos manuais devocionais nesse período é devido a estes explicitarem *como* a vida religiosa é realizada, o que ele chama de “sentido de consumação” [*Vollzugssinn*].

Com seu original perdido, a EPR foi editada somente em 1995, a partir de cinco manuscritos de seus alunos. Este estudo, juntamente com seu curso do semestre de verão de 1921, ‘Agostinho e o Neo-platonismo’ e suas notas sobre a preleção não ministrada sobre a mística medieval, também deste período,

¹ Mestranda em Ciência da Religião, área de concentração Filosófica da Religião, pelo PPCIR/UFJF, carolblasio@yahoo.com.br.

² HEIDEGGER, M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA, 60), p. 1-156. Foram consultadas também as traduções: Introduction to the Phenomenology of Religion. In: *The Phenomenology of Religious Life*. [Trad. Fritsch, M; Gosetti-Ferencei, JA]. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 1-111; e *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. [Trad. Uscatescu, J]. Madrid: Siruela, 2005. A paginação usada nesta comunicação refere-se ao livro original (EPR). As traduções gregas e citações bíblicas não presentes no original derivam das edições traduzidas e da BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

³ KISIEL, T. Heidegger (1920-21) on Become a Christian: A Conceptual Picture Show. In: Kisiel, T; van Buren, J. *Reading Heidegger from the Start*. Albany: New York Press, 1994, Cap. 10, p. 176.



constituem o ponto culminante, e ao mesmo tempo o fim, de seus estudos sobre fenomenologia da religião propriamente dita⁴.

Uma característica marcante deste curso de filosofia da religião, que apresentaremos aqui destacando a questão do tempo, foi a preocupação de Heidegger com a confusão entre aqueles que esperavam algum tipo de conteúdo confessional. Desta forma, a primeira parte de seu curso é dedicada a um intenso exercício fenomenológico no auto-entendimento da filosofia como perpétua introdução, cujo termo principal é “indicação formal”. Esta abstrata discussão metodológica, nunca mais retomada, foi bruscamente interrompida, provavelmente devido à reclamação de seus alunos sobre a ausência de conteúdo religioso⁵. A segunda parte de seu curso destaca o fenômeno religioso concreto descrito nas cartas paulinas. É também um trabalho cuidadoso com a metodologia, priorizada na primeira parte, em que Heidegger desenvolve sua hermenêutica da faticidade com a descoberta existencial do caráter dúbio e aflitivo do tempo vivido.

* * *

Heidegger inicia seu curso apresentando sua hipótese do estatuto filosófico e sua diferença deste com o científico. Afirma então que os conceitos científicos são ordenados de acordo com um contexto temático, mas os filosóficos têm um sentido incerto, pois não são extensões dos conceitos de proposições científicas. A filosofia não é uma forma embrionária de ciência, e, é o modo de acesso a seus conceitos, ou seja, seu método, que a diferencia da ciência⁶.

A escolha do termo ‘introdução’ no título *Introdução a fenomenologia da religião* não foi casual. Heidegger pretendeu, nesta escolha, marcar a importância do estatuto da filosofia como uma *introdução*, a saber, um perguntar inexaurível sobre si mesmo, que posteriormente em *Ser e Tempo* (SZ), também será a pergunta pelo ser. Citando Heidegger: “O que a filosofia é não pode ser jamais objeto de uma evidência científica, mas pode apenas clarificar ao próprio filosofar”⁷.

A filosofia se origina da experiência da vida fática, e depois retorna a esta experiência como meta. A experiência da vida fática constitui a posição de atividade experienciada e aquilo que é experienciado através desta atividade do homem ao mundo. Por mundo, Heidegger entende aquilo do qual se pode viver, formalmente chamado *mundo circundante* [Umwelt], onde se situam também o *mundo compartilhado* [Mitwelt] e o *mundo próprio* [Selbstwelt]⁸. “Só se pode caracterizar a maneira, o *como*, do experienciar aqueles mundos; isto é, só se pode perguntar sobre o *sentido relacional* [Bezugssinn] da experiência fática da vida”⁹. A estratificação gnosiológica ou hierarquização destes três mundos seria uma violação.

⁴ Cf. EPR, Posfácio da preleção do semestre de inverno de 1920/21, p. 339-343.

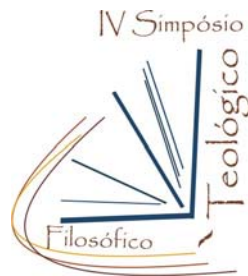
⁵ KISIEL, T. Heidegger (1920-21) on Become a Christian: A Conceptual Picture Show. In: Kisiel, T; van Buren, J. *Reading Heidegger from the Start*. Albany: New York Press, 1994, Cap. 10, p. 177.

⁶ Cf. EPR, p. 3.

⁷ EPR, p. 8.

⁸ Cf. EPR, p. 11.

⁹ EPR, p. 12.



Tudo o que é experienciado na experiência da vida fática situa-se antes da teorização, não é valorado, mas esta tem um caráter de *significância* [*Bedeutsamkeit*]. A filosofia deve ser entendida de forma mais viva possível e seguindo rigorosamente o sentido da experiência fática. Heidegger não ignora, aqui, a atualidade e suas tendências filosóficas, e afirma que esta deve ser examinada. Deste modo, no que tange a filosofia da religião, Heidegger verifica como a religião foi erroneamente tratada como um objeto, quando, a princípio, deveria ser examinada em sua faticidade, antes do filosofar¹⁰.

É ingenuidade determinar que a tarefa da filosofia da religião seja entender ou conceituar filosoficamente a religião. A moderna história da religião somente contribui ao se submeter à *destruição* fenomenológica. Por isso mesmo, esta configura o caminho preliminar ao que é decisivo, a saber, as tendências que já motivam a colocação do problema que é geralmente pré-concebido.

O fenômeno nuclear de seu estudo é o histórico, geralmente entendido como algo mudando no tempo, uma *propriedade do objeto*, o que esvazia sua originariedade enquanto fenômeno vivo. Este fenômeno mais original deve ser obtido a partir da vida fática, onde desempenha uma dupla direção que é perturbadora: a de realização e a de carga. Diante disso a vida luta por assegurar-se.

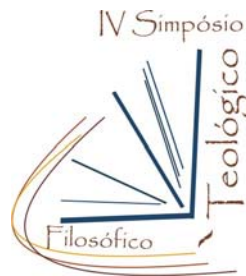
Heidegger distingue três modos para este asseguramento: renunciar ao histórico, entregar-se radicalmente, ou mediar entre esses dois extremos. A primeira caracteriza a via platônica (e de forma mais refinada, a escola de Marburg), entendida a partir da *relação* com o ser temporal ao ser supra-temporal, em que estes são vistos objetivamente: nela o supra-temporal é o *protótipo*, enquanto que o temporal é uma *imitação*, imagem *reproduzida e parte* do supra-temporal. A segunda via (p. e., Spengler), apesar de oposta, mostra o mesmo tipo de asseguramento, uma vez que o mundo histórico é a *única* e fundamental realidade. A terceira via é meramente um compromisso das outras duas (p. e., Filosofia da vida).

A realidade histórica é em todas três vias, colocadas como um ser objetivo. Mas o que Heidegger quer destacar, de acordo com seu método destrutivo-apropriativo, é que, ao se tornar uma obviedade, o asseguramento não é problematizado¹¹. E é esta perturbação do histórico a realidade da vida. O sentido de história, que está prefigurado na aflição [*Bekümmernung*] não se extrai da ciência, enquanto um objeto. O fenômeno da aflição da existência fática deve ser observado, sem os ocultamentos desta objetivação da história, para que seja determinado o significado de histórico, que é o fio condutor de seu trabalho sobre fenomenologia da religião.

O termo principal desse intenso exercício fenomenológico no auto-entendimento da filosofia é “indicação formal”, que corresponde à formalização ainda não-objetiva de “intencionalidade” que preserva a imediatidade da experiência. O caráter auto-referencial de um entendimento pré-reflexivo do ser

¹⁰ Cf. EPR, §5-6.

¹¹ Cf. EPR, p. 51.



será de fato a central indicação formal em SZ na tentativa de fundar uma ontologia sobre o *ente do qual em seu ser ocupa-se deste próprio ser*¹².

Para esclarecer a indicação formal, Heidegger retoma a diferenciação de Husserl entre formalização e generalização. Formalização está limitada a uma hierarquia de assuntos, enquanto que a generalização está livre da ordenação hierárquica, mas motivada pelo próprio sentido relacional da pura relação posicional. A generalização é considerada uma característica do objeto da filosofia, seu sentido de histórico é geral. Neste caso, histórico quer dizer devir-temporal [*Zeitlich-Werdende*], e como tal, passa¹³.

Mas o fenômeno não é vinculado ao conteúdo do objeto [*Gegenstand*] a ser determinado, mas só pode ser formalmente indicado. A determinação se desvia do conteúdo temático do objeto [*Gegenstand*], mas o considera segundo seu estar dado. Toda experiência enquanto experienciar e experienciado pode “ser apreendida no fenômeno”¹⁴. A indicação formal não admite ordenação, tudo é precisamente mantido aberto, por isso, só tem sentido em relação à explicação fenomenológica.

Não se afirma, com o anúncio formal, que a determinação mais geral de ‘histórico’, como um ‘ter-se tornado no tempo’, prefigure um sentido final. ‘Temporal’ [*Zeitlich*] é, prelinearmente, apreendido em um sentido ainda inteiramente indeterminado, não se sabe de todo de qual tempo se fala. A determinação “formal-geral” do tempo fundada na consciência, uma vez que toda objetividade se constitui nesta, é uma falsificação do problema do tempo. O problema do tempo deve ser tomado na via que nós experienciamos originariamente a temporalidade na experiência fática. Este é inteiramente independente de toda consciência pura e todo tempo puro, enquadrado na teorização. A via de Heidegger é inversa: primeiro pergunta-se o que é originalmente a temporalidade na experiência fática. O problema do histórico se caracteriza por obter o sentido temporal da vida fática.

* * *

Na segunda parte de sua preleção, Heidegger demonstra como “a religiosidade cristã vive a temporalidade como tal” (sua mais urgente indicação formal aqui), relacionando esta temporalidade com um tipo de cotidianidade autêntica. Ele inicia destacando a luta de Paulo contra a *lei* dos judeus-cristãos, a favor da *fé em Jesus*; e termina sua preleção contra as religiões de mistério helenistas, em que seus iniciados eram arrancados de seus contextos de vida e possuídos por Deus e o universo, uma vez que os cristãos devem ser “despertos e sóbrios”. A fé é a *esperança* pela “*conclusão do início*”¹⁵. A fé é “*morrer com Cristo*”¹⁶, reconhecê-lo enquanto messias. Não se concebe um “estado” de fé que espera a glória final, mas a relação de consumação da entrada aflita em um futuro certo, mas indeterminado.

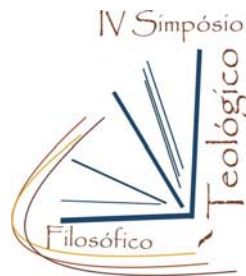
¹² Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA, 2), p. 12.

¹³ Cf. EPR, p. 55.

¹⁴ EPR, p. 64.

¹⁵ EPR, p. 128.

¹⁶ EPR, p. 127.



Ao tratar das epístolas aos Tessalonicenses, o pensador, destaca como a vida dos primeiros cristãos, descrita nestas primeiras cartas neotestamentárias, é marcada pela angustiante esperança da *parousia* [παρουσία], a segunda vinda do Senhor no fim dos tempos. Aqui Heidegger destaca a situação de Paulo ao escrever a epístola, ou seja, como é dado a ele seu mundo compartilhado na situação de escrever a epístola. “Situação” é um termo fenomenológico que pertence ao entendimento consumativo, indicada formalmente como unidade de uma diversidade, e não à ordenação. Ela independe de um recorte histórico. Por isso, o estudo das epístolas difere do estudo literário, que enquadra suas fontes em assuntos pré-estabelecidos.

Paulo se relaciona com a comunidade através da proclamação. O *como* deste fenômeno é o ponto de partida único da situação de Paulo e sua motivação da comunicação nas epístolas. Heidegger nota, assim, que na primeira carta aos tessalonicenses, Paulo inclui-se no status da congregação, experienciando seu *ter-se tornado* cristão e ao *saber* disto pela fé¹⁷. Em 1Ts 1,6¹⁸, o *ter-se tornado* é um *recepção* da Palavra *aceita* com grande sofrimento e *recebida* como nossa própria condição. A vida de Paulo depende dos tessalonicenses manterem-se firmes na fé (1Ts 3,8).

A espera pela *παρουσία* do senhor é decisiva. Os tessalonicenses esperam não em sentido humano, mas no sentido da experiência da *παρουσία*. Experiência de uma miséria absoluta [θλίπις] que pertence à vida de serviço e espera do cristão. A aceitação [δέχεσθαι] é um situar-se-inteira-mente nesta miséria¹⁹. Esta miséria articula a autêntica situação de Paulo, e determina cada momento de sua vida²⁰. Paulo quer ser visto apenas em sua fraqueza e miséria, pois somente assim pode entrar em estrita conexão com Deus. Aqui surge um importante ponto: Satanás, o tentador (1Ts 3,5), que constantemente impede o trabalho de Paulo aumentando sua aflição enquanto apóstolo neste fim dos tempos²¹.

A segunda epístola complementa a primeira na medida em que mostra aqueles que entenderam Paulo, e sob o signo de verdadeira aflição podem executar trabalhos de fé e amor até chegar o Dia do Juízo, e aqueles que, na expectativa da *παρουσία*, deixam de trabalhar e se levam pelo ócio (2Ts 3, 11). Aqui, Paulo aumenta ainda mais a insegurança dos cristãos e ressalta a ilusão da vida mundana. No evento que antecede a *παρουσία*, o Anticristo aparece como Deus (2Cor 4,4: o deus deste mundo). O saber pela fé é imprescindível, pois sua aparência é um teste que apenas um verdadeiro cristão reconhece. E estes devem estar sempre prontos²².

A partir de como a questão do quando da *παρουσία* é respondida, é possível ver como Paulo a entende (1Ts 5, 1-12). Paulo mantém total distância de um

¹⁷ Cf. EPR, p 93.

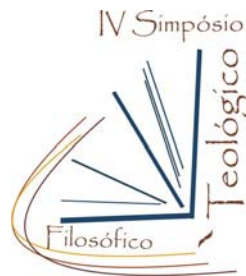
¹⁸ “Vós vos tornastes imitadores nossos e do Senhor, acolhendo a palavra com alegria do espírito santo, apesar das numerosas tribulações”.

¹⁹ Cf. EPR, p 98.

²⁰ Cf. 1Ts 3,1 e 3,5: “não podemos mais suportar”.

²¹ Cf. EPR, p 99.

²² Cf. EPR, p 113.



tratamento gnosiológico, mas sem ser ininteligível. Sua resposta justapõe duas formas de vida, expressas nos versos 1Ts 5, 3 (ὅταν λεγῶσιν...) e 1Ts 5, 4 (ὕμεις δε...) ²³. O decisivo é como se conduzir diante da παρουσία na vida autêntica ²⁴. Esta escatologia da fé proto-cristã expressa o sentido do ‘quando’, do *tempo* e *instante* ²⁵. Instante [*Augenblick*, καιρὸς] da oportunidade e decisão, que é um movimento permanentemente ativo e passivo. O cristão vive em um permanente somente-já [Nur-Noch], não resta tempo para protelar. ICor 7, 29-32: o tempo da decisão fez-se curto ²⁶.

É falso pensar que a conduta fundamental da παρουσία é expectativa, e a esperança cristã (ἐλπίς) é um caso especial dessa. A estrutura da esperança cristã, que na verdade é o sentido relacional da παρουσία, é radicalmente diferente de toda expectativa. *Tempo* e *instante* oferece um problema especial para a explicação. O “quando” já não é apreendido originalmente, já que foi apreendido no sentido de um tempo “objetivo”. Também não se considera o tempo da “vida fática” no sentido não-cristão em sua decadência. Paulo não diz “quando”, porque esta expressão é inadequada e insuficiente para o que é para ser expresso ²⁷. Toda questão para Paulo não é uma questão gnosiológica. Ele não diz que neste ou naquele tempo o Senhor retornará, mas diz “você sabem exatamente...” (1Ts 5, 2). Este saber deve ser particular. Caracterizando formalmente: “A religiosidade cristã vive a temporalidade”. Este é um tempo urgente, sem ordem própria, demarcações fixas, etc. Não é possível encontrar esta temporalidade em algum tipo de conceito objetivo de tempo.

O sentido de temporalidade é também fundamental para a experiência da vida fática, tanto quanto para problemas como o da eternidade de Deus. O ser não será mais referido ao eterno absoluto e infinito, mas em projeção constante ao futuro próprio. Estes problemas deixaram de ser abordados originariamente em consequência da penetração da filosofia platônico-aristotélica no cristianismo. Heidegger ainda afirma que a especulação atual que trata de Deus, aumenta ainda mais o caos. O cume do extravio se alcançou hoje com a introdução do conceito de validade em Deus.

Não há segurança na vida cristã, a constante insegurança é característica do que é fundamentalmente significativo na vida fática. A insegurança não é casual, é necessária. Esta necessidade não é lógica, nem natural. A resposta de Paulo sobre a questão do quando da παρουσία é também a exortação à vigilância e sobriedade. Coloca-se contra o entusiasmo e anseio daqueles que removem e especulam sobre o “quando” da παρουσία. Eles que se preocupam apenas sobre o “quando”, o “que”, a determinação objetiva, não tem interesses pessoais autênticos. Mas, permanecem presos ao mundano ²⁸. A autêntica

²³ 1Ts 5, 3: “Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar”; 1Ts 5, 4: “Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como ladrão”.

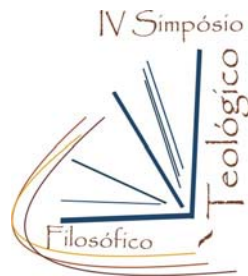
²⁴ Cf. EPR, p. 100.

²⁵ 1Ts 5, 1: περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν.

²⁶ καιρὸς συνεσταλμένος. Trad. lit.: “o tempo dobrou suas velas”.

²⁷ Cf. EPR, p. 102.

²⁸ Cf. EPR, p. 105.



filosofia da religião não surge de conceitos preconcebidos da filosofia e religião. Mas a possibilidade de sua compreensão filosófica surge de uma determinada religiosidade – para nós, a religiosidade cristã. O que importa é que o sentido do histórico pode significar para nós, assim, a “objetividade” do histórico “em si” desaparece²⁹. Estas idéias serão centrais na concepção da temporalidade em SZ, intrinsecamente ligada à finitude humana.

²⁹ Cf. EPR, p. 125.